

La visión y la creación de imágenes entre los tepehuanos del sur

Vision and Creation of Images among the Southern Tepehuanos

Antonio Reyes Valdez

Centro INAH Durango, México

odamareyes@gmail.com

Resumen: En este artículo se describe cómo para los indígenas o'dam o tepehuanos del norte de México la verdadera capacidad de 'ver' es una habilidad que se adquiere a través de la iniciación chamánica. La verdadera visión da acceso al mundo de los ancestros y, para lograrla, los individuos deben someterse a largos y elaborados periodos de abstinencias. Durante este tiempo, los novicios emulan a los ancestros que mediante el ayuno lograron transformarse en deidades, buscando con ello también la interacción con las mismas. Como parte de este proceso, los novicios aprenden a reproducir objetos ceremoniales que simultáneamente personifican a los ancestros, los espíritus de los muertos y al propio individuo que los manufactura. Estos objetos, al igual que las esculturas de los santos cristianos que se encuentran en las iglesias, adquieren su agentividad y dejan de ser objetos inocuos mediante el mismo trabajo ritual que dota del poder de 'ver' a los novicios, equiparando dicha habilidad con los atributos de los propios dioses.

Palabras clave: o'dam; tepehuanos; epistemología; ontología; chamanismo; iniciación; México.

Abstract: In this paper, I describe how for O'dam or Tepehuan people of northern Mexico the true capacity to 'see' is an ability to be acquired through shamanic initiation. True vision gives access to the ancestors' realm, and it is achieved by holding abstinences during long terms retired into the forest. Over this time, novices interact with gods and spirits, emulating the ancestors' behavior who managed to transform themselves into deities by fasting. As a part of this process, novices learn to reproduce ceremonial objects which simultaneously are the personification of ancestors, spirits and themselves. These objects, as well as Christian saints' sculptures in their churches, acquire their agency and stop being innocuous objects through the same ritual work which endows novices with the power to see, making this ability equal to the gods' attributes.

Keywords: O'dam; Tepehuanos; epistemology; ontology; shamanism; initiation; Mexico.

Para los o'dam o tepehuanos del sur de Durango¹ 'saber ver' es una capacidad adquirida que trasciende el mundo material de los seres humanos.² Lo más importante es acceder a las imágenes que nos son evidentes, y esa es una capacidad que se adquiere a través un largo proceso de vida que involucra abstinencias ceremoniales en contextos de iniciación chamánica que aproximan a los humanos al ámbito de las deidades y al espíritu de los muertos y es, asimismo, una capacidad que todo o'dam debería desarrollar en su vida. No obstante, no todos los humanos son capaces de hacerlo plenamente y ésta constituye la especialidad de los *mamkagim* (sing. *makgim*) o curanderos.

El desarrollo de dicha capacidad involucra también la creación de objetos rituales que personifican ya a las deidades, a los espíritus responsables de infligir padecimientos o al chamán mismo. En el presente texto, describiré el proceso de desarrollo de la capacidad de 'ver' en el ámbito de las deidades al cual se accede a través de los sueños, así como el de la objetivación de dichas imágenes a través de objetos rituales que representan o personifican a las deidades. Asimismo, destaco cómo estos actos creativos y la adquisición de la capacidad de 'ver' se desarrolla través de un proceso cognitivo que implica la generación de una epistemología —el proceso de conocimiento— y una ontología —el mundo que hay por conocer— (véase Toren 2009).

Para lo anterior, tomaré como referentes tres de los ámbitos principales de interacción entre los humanos y seres no-humanos tales como las deidades y los espíritus de los muertos, a saber: los retiros en el bosque en los que los o'dam buscan la iniciación chamánica,³ el culto a los santos cristianos y la acción de los chamanes o curanderos en el ámbito de lo onírico.

-
- 1 Los tepehuanos del sur (o'dam y au'dam) forman parte de la familia lingüística yutoazteca, pertenecientes a la rama tepimana que se encuentra distribuida a lo largo del noroeste de México y una porción del suroeste de los Estados Unidos. Los tepehuanos del sur habitan en siete grandes comunidades (con cientos de localidades) al sur del estado de Durango y al norte de Nayarit, México. Junto con los huicholes, los coras y los mexicanos integran la región histórico-cultural del Gran Nayar que también incluye porciones de los estados mexicanos de Jalisco y Zacatecas. Se les llama 'del sur' para distinguirlos de un grupo de tepehuanos que vive en el Estado de Chihuahua, en la región tarahumara, a los cuales se les denomina 'del norte' (Reyes Valdez 2006b, 5).
 - 2 De manera muy similar a esta noción sobre el 'ver' encontramos los trabajos de Neurath (2000) y Kindl (2010) para el caso huichol en los que han discutido la importancia del *nierika* como una categoría polivalente que implica entre otras cosas 'el don de ver' el 'mundo secreto genuino y mítico de las deidades'.
 - 3 Si bien en otro lugar (Reyes Valdez 2013; 2015) he discutido lo ambiguo y poco útil que puede resultar la 'categoría vacía' de chamán y chamanismo (véase Descola 2012, 51) para comprender a los especialistas ceremoniales o'dam, en este caso resulta útil al menos para establecer un campo temático referente al de especialistas en la intermediación entre los seres humanos, los dioses y los espíritus.

Los ojos del maíz y la capacidad de visión

Sap nat pai' koi'cho sap ba'p tid'da am:
 -¿Jaro ba' jimia' xib?-
 Sap ba' luego ñio gux chid'do gu jun.
 -Dho añi'-
 -Pai' jix xi'iram tui'ka' gum bupui nax
 chid'do'-,
 -¿Jaro' ba' jimia'?-
 -ah, dho añ- ja'p sap kai'ch gux bip'giom
 gu jun
 -Pai' jix xi'iram tui'ka' gum bupui jix
 bipi'ka', jix bip'giom ka' jax na pix
 tui'ka'-.
 -Pix jix buichik atiru.
 -Añi' jimia'- ja'p sap kai'ch ma'n jix
 tabnalh ma' gu jun.
 -Ah, ap ba' jix tanbalh ka' gum bupui-

 -Ah, ¿jaro jimia'?-
 -Ah dho añ-, ja'p sap kai'ch gu bi jun
 -Atiru i'llich gum bupui-
 [...]
 Gu jix chotoi ja'p sap kai'ch:
 -mas dho añ-
 -Ah, jix bhai' dho- dhi' ba ji.
 Lo blanco, dhi' ba' gux chotoi, se vino,
 bhai' ba ji mit.

Cuando terminó de comer, dijeron:
 -¿Quién se va ahora?-
 Y rápido habló el maíz azul:
 -Pues yo-
 -Por allá se van a ver ridículos tus ojos que
 son azules-, [dijo la madre]
 -¿Quién se va a ir?-
 -Ah, pues yo- dijo el maíz rosa

 -Por allá tú ojos van a verse ridículos, tus
 ojos rojos, rosas, como sea que estén-.

 -Estás fea de a tiro.
 -Yo me voy- dijo el maíz pinto.

 -Ah, tus ojos están pintos por allá [se van
 a reir]
 -Ah, ¿Quién se va a ir?
 -Ah, pues yo- dijo el amaranto.
 - Tienes los ojos de a tiro chiquitos-
 [...]
 El maíz blanco dijo:
 -Yo-
 -Ah, está bien- Y se fue ella.
 El blanco, ese blanco se vino, se vinieron.

La boda del maíz y el primer cultivador (Reyes Valdez en prensa)

El epígrafe anterior nos plantea una relación entre el maíz blanco y esa capacidad de ver, así como entre los humanos y los ancestros, toda vez que se trata del primer cultivador, un humano en principio, la persona con la que se va la mujer-maíz. Desde este momento podemos establecer que para los o'dam 'el mundo' (ontología) que hay por conocer incluye el mundo de las deidades. Pero resulta por demás revelador que los granos del maíz sean sus ojos y que justamente ese es el principal insumo alimenticio por parte de los humanos. Es decir, 'el medio' para el desarrollo de la 'capacidad de ver' está imbricando y es inseparable del ámbito al que se quiere acceder a través de la visión. El maíz forma parte de los dos aspectos mutuamente implicados de 'epistemología/ontología' (véase Toren 2009).

Verse ‘ridícula’ con los ojos rojos o azules es algo que trasciende la valoración estética que otros individuos tendrían sobre la imagen de la mujer-maíz, toda vez que ‘ver’, en este caso es siempre un acto intersubjetivo mediado también por el color de los ‘ojos del maíz’, de ahí que quien sólo consume maíz azul tenga una visión nublada. Pero las visiones realmente significativas y que dan acceso al mundo no tan evidente de los ancestros y que no se encuentra en la vida cotidiana tampoco es algo que inquiete permanentemente a los *o’dam*. Estas imágenes son asequibles en la forma de imágenes oníricas que en principio todas las personas están en capacidad de tener, pero a las que no todo el mundo accede, entiende o puede controlar. La importancia de dichas imágenes radica en el ‘*estatus*’ ontológico del ámbito onírico. Y es que, entre ellos como en muchas sociedades no-occidentales, los sueños corresponden con un tipo de realidad equiparable al de la vida en vigilia (véase Tedlock 1987, 1-11; Reyes Valdez 2009),⁴ si no es que, incluso, se les toma por más importantes.

El desarrollo de la capacidad de ver en el mundo de los sueños se desarrolla en lo que los *o’dam* denominan como ‘ponerse bendito’ o ‘bendecir un mes en el bosque’. ‘Ponerse bendito’ es el estado de abstinencias que los *o’dam* adquieren para su participación en cualquier ámbito ritual, es decir, aquellos que involucran algún grado de interacción con las deidades. Dicho estado se adquiere a partir de un baño, tras el cual deberán evitar cualquier tipo de contacto físico con personas del sexo opuesto, especialmente tener relaciones sexuales, ingerir bebidas alcohólicas y enojarse (Reyes Valdez 2006a, 49-53). Adicionalmente, en ciertos contextos rituales específicos, los participantes deberán también abstenerse de ingerir sal. Suplementariamente, si se ‘bendice un mes en el bosque’, los participantes deberán alimentarse básicamente con maíz; pero ya que uno de los principales fines, en este caso, es obtener visiones significativas durante los sueños, este deberá ser maíz blanco, toda vez que el maíz azul o de otros colores hace borrosos los sueños. El maíz blanco puede consumirse en forma de tortillas, atole, masa, esquite (Reyes Valdez 2015, 109).

‘Bendecirse en el bosque’ es algo que idealmente todo *o’dam*, hombre o mujer, debe hacer al menos cinco veces en su vida. Se trata de un proceso a través del cual los *o’dam* fortalecen su *iimda*’ o fuerza vital mediante prácticas ascéticas que emulan a los ancestros que, mediante el auto-sacrificio, se transformaron a sí mismos en deidades. Pero si bien es cierto que hay personas que no lo hacen ni una sola vez en su vida, ello no es opción para aquellas destinadas a ser *mamkagim* o curanderos. Los *o’dam* aseguran que estas personas son designadas por Dios y que de él proviene su poder. Algunas veces, son identificadas desde su nacimiento, ya sea por que presentan dos remolinos en la cabeza, lo que implica que ‘tienen dos vidas’, una ligada al mundo de los humanos y otra al mundo de los ancestros; o bien porque cuando sus madres tratan de alimentarles no buscan el seno materno,

4 La oposición entre ‘real’ *versus* ‘irreal’ o realidad *versus* fantasía que impera en la filosofía occidental, sería un fenómeno particular resultado del dualismo mecanicista Cartesiano del siglo XVII, en que los sueños fueron colocados totalmente en el reino de la fantasía (Tedlock 1987, 1-11). No ocurre así en las culturas amerindias.

lo cual se interpreta como su capacidad de ayunar, tal como lo harán durante las prácticas terapéuticas que pueden durar semanas (Reyes Valdez 2015, 97).

Pero como en la mayoría de las tradiciones chamánicas, la forma más común de descubrir a los novicios es cuando una persona es tratada reiteradamente de un padecimiento (Vitebsky 2001, 52). Entonces, el curandero que le trata, uno que ya ha sido plenamente iniciado, descubre que dicha persona está destinada a curar el mismo padecimiento que le aqueja y que la única vía para su curación es la de su iniciación.

En cada caso, ya se trate de un iniciante como curandero o de una persona que decide realizar un retiro para fortalecer su *iimda'*, estarán limitados a realizar una comida diaria en la que podrán acompañar su ingesta de maíz blanco con tomatillos verdes, semillas de calabaza, cebollas silvestres y chilacayote, las cuales son también hermanas del maíz, según lo consigna el mito del primer cultivador (García y Reyes Valdez 2015, 102; Reyes Valdez 2017).

En los retiros en el bosque es común que participen juntos distintos miembros de la familia, ya sea que uno de ellos se encuentre en el proceso de iniciación como curandero o bien en el proceso que todo o'dam debe realizar como parte del fortalecimiento de su *iimda'*. En todo caso, y toda vez que la conducción del proceso corre a cargo de un *makgim* plenamente iniciado, los familiares cercanos tratan de tomar la mayor ventaja de la presencia del curandero para curarse de diversos padecimientos que los aquejan.⁵

Durante el retiro, se trata de recrear la experiencia de los ancestros en su propia iniciación como deidades. Para ello, los participantes construyen un refugio, 'una ramada', en un lugar aislado en el bosque. Se trata de una barrera circular hecha con ramas de encino o algún otro follaje que abunde en el lugar, con las dimensiones suficientes para albergar a los participantes. Normalmente se erigen al menos cuatro de ellos: uno para los hombres (colocado al sur con relación a los demás); uno para las mujeres que alojará también la cocina en la que se preparan los pocos alimentos ceremoniales (al norte con relación al primero); una pequeña ramada colocada al centro entre las dos primeras donde se colocan los objetos ceremoniales tanto del curandero como de los participantes; y una cuarta ramada que albergará al *makgim* encargado de conducir la ceremonia (Reyes Valdez 2015, 110).

Si bien no se trata de algo explícito, en la ramada los tepehuanos reconstruyen el mundo oscuro original del que salieron los ancestros 'limpiándose' y buscando el primer amanecer para convertirse en deidades. En este contexto, tanto las 'personas ordinarias' como los *mamkagim* se aproximan de forma relativamente controlada a seres de un mundo original como son los espíritus responsables de infligir diversos tipos de padecimientos y que bajo otras circunstancias les causarían enfermedades. Así, durante el retiro, los novicios que persiguen iniciarse como curanderos, buscan no sólo tener imágenes oníricas en las que encontrarán mensajes de todos esos seres con los que se están relacionando, sino también crear imágenes materializadas de los mismos que, como veremos adelante, se concretan en forma de un tipo particular de objetos rituales: las flechas

5 Para los o'dam, estar enfermo se refiere a una gran diversidad de padecimientos derivados de un desequilibrio en su relación con las deidades y que los mantiene en peligro mortal.

(Reyes Valdez 2010). Se trata, por un lado, de entidades oscuras causantes de padecimientos, y por otro de los ancestros deificados que serán sus aliados para la cura de los mismos. Los primeros habitan ‘en los barrancos’, en el inframundo, en el poniente, y los novicios deben buscar tener no sólo una proximidad con ellos sino también aprender a controlarlos; y por otro, de los ancestros deificados que viven en el cielo, arriba en el oriente, a los cuales intentan emular mediante el autosacrificio.

El primer día del ayuno, todos los participantes elaboran lo que será la manifestación física de su retiro y, por ende, de su nueva relación con las deidades y el fortalecimiento de su *ii'mda'*. Se trata de una flecha denominada *biñak* en el caso de las personas ‘ordinarias’ o *mam'kiya*⁶ en el caso de los novicios de curandero (Reyes Valdez 2010, 281). El *biñak* es una flecha que idealmente todo tepehuano debe tener, pues se dice es como ‘su corazón’ o ‘su raíz’, que le permite ser fuerte y no morir con facilidad. Mientras que “una persona no tiene *biñak* su *ii'mda'* flota en el aire y es fácil de atrapar”. Así, el *ii'mda'* se fija en esos objetos que les proporciona fortaleza. Las personas están contenidas en estos objetos a tal grado que, si se extravían o pudren, sus dueños se encuentran en peligro inminente de muerte. En el caso de las personas no iniciadas es deseable acumular hasta cinco *biñak*, con lo que se logra un alma muy fuerte y resistente a cualquier tipo de padecimientos, especialmente a aquellos infligidos por terceros, lo que normalmente se asocia con la ‘brujería’.⁷ Lo más común es que sean los padres de los niños pequeños quienes hacen su primer *biñak*, aunque es posible que un adulto al que nunca le fue proveída la haga por sí mismo. En el caso de los chamanes cinco *mam'kiya* es el mínimo deseable.

En principio los *biñak* y los *mam'kaya* son el mismo tipo de flecha, ambas son *biñak*, y el nombre de la segunda alude a que son objetos propios de los *makgim* o curanderos. Con su elaboración se persigue, principalmente, estabilizar o incrementar la fuerza vital de las personas y en el caso de los chamanes de avanzar en las diferentes etapas de su iniciación. Adicionalmente, los retiros en los que la gente elabora estos objetos, son la ocasión para pedir a los dioses por favores concretos como curarse de una enfermedad, acceder a un puesto de elección popular, conseguir trabajo, que los hijos regresen a casa, etc. En el caso de los novicios el interés principal es conseguir el favor de los dioses para poder curar (Reyes Valdez 2015, 103-120).

Desde el punto de vista técnico estas flechas son objetos muy sencillos de hacer – cualquiera podría hacerlos si se lo propusiera– y su manufactura no toma más de 10 ó 20 minutos cuando se tiene cierta práctica y los materiales necesarios a disposición. El *biñak* (Figura 1) se consigue a partir de una de las formas básicas para la elaboración de flechas: se inserta una vara de madera con la punta afilada (parte dura) en un trozo de carrizo (parte hueca). Este último corresponde a la fracción posterior de la flecha en cuyo extremo se hace una muesca con la que se obtienen dos pequeñas puntas. Asimismo, se añade pintura,

6 *Mam'kaya* en Santa María de Ocotán o *mamkixu* en Santiago Teneraca.

7 También hay lugares en los que la gente elabora un solo *biñak* en su vida, pero que irá incrementado su poder a lo largo de la vida con los sucesivos retiros en el bosque.

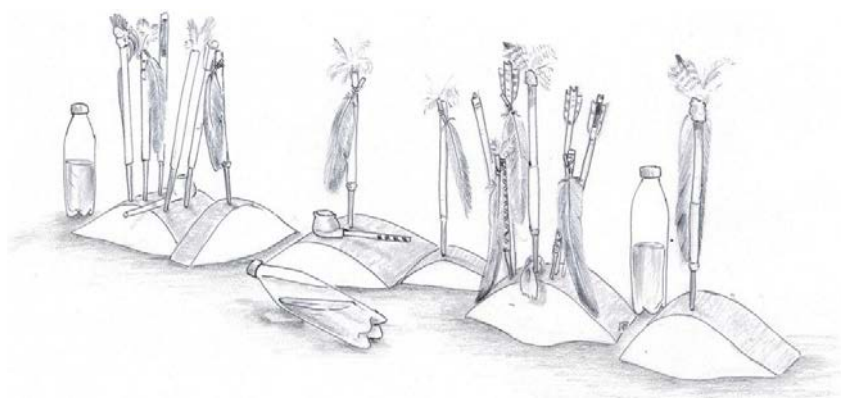


Figura 1. Conjunto de *biñak* en la ramada. En la imagen se aprecia un grupo de ellas perteneciente a una familia en la que cada una o pequeño grupo de ellas corresponden a un individuo (dibujo: Rosalía Rojas Cruz).

plumas, u otros accesorios, dependiendo del contexto al que esté destinada (Reyes Valdez 2010, 273).⁸ En el caso específico del *biñak*, ambos trozos de madera se obtienen de flechas anteriores que otras personas dejaron en algunos de los lugares de culto a los ancestros. Por lo que respecta al carrizo, que formará la parte posterior de la flecha, se pinta con *bermellón*, una tintura conseguida a base de anilina roja y copal que asemeja el color de la sangre. Con este tinte se trazan líneas, ya longitudinales o transversales, cuyo patrón depende de la tradición familiar sin que parezca haber un estándar en el diseño.⁹ Si bien la alusión a la sangre de las líneas rojas no es explícita, es fácil de deducirla. Una de las formas como se conoce a estas flechas es el de ‘flechas calientes’, en oposición a las ‘flechas frías’, coloreadas con verde-azul y que pertenecen a las almas de los finados. Además de las franjas rojas, los propietarios de cada *biñak* colocan una borla de algodón en la parte superior, la cual frotran previamente por diversas partes de su cuerpo con la finalidad de captar parte de su fuerza vital, de su alma, o *iimda*, con lo que el *biñak* adquiere una parte esencial de la persona que la elabora. Asimismo, en la parte posterior se amarra una pluma de aguililla (tipo de halcón) que añade un elemento de fuerza vital-solar al objeto. Una vez terminado, su propietario clava el *biñak* en la parte convexa de un trozo de penca de agave y la lleva a la ramada de las flechas. En ese lugar y a partir de entonces, el propietario dirigirá sus plegarias al *biñak* tres

8 La otra y ‘primera’ forma básica de las flechas consiste simplemente de una jara, rama muy delgada de algún árbol enderezada y endurecida al fuego. En su extremo posterior, opuesto a la punta, se atan con cartílago caliente de res o de venado (o en su defecto con hilo) algunas plumas pequeñas que le proporcionan estabilidad y dirección cuando se disparan. Ocasionalmente y dependiendo del contexto de uso, también se pintan líneas longitudinales que pueden ser de color rojo, azul o verde (Reyes Valdez 2010, 272).

9 En la ocasión en la que personalmente tuve que elaborar mi propio *biñak*, recibí instrucciones diferentes de cómo pintar las líneas rojas en la parte posterior, y las dos personas que me instruían coincidieron en decir que así les habían enseñado a ellos en su casa.

veces al día durante su retiro, la impregnará con bocanadas de humo de tabaco que fuma en su pipa y el rocío de agua que asperja desde su boca.¹⁰ Se dice que “hay que regar el *biñak* como a una planta, para que crezca”.

El *biñak* es un objeto o conjunto de ellos cuyo propietario debe cuidar escrupulosamente. Una vez terminado el retiro, la flecha debe permanecer guardada en un estuche de soyate y sólo deberá sacarse de ahí durante un futuro retiro de un mes en el que su propietario elaborará un segundo o tercer, etc. *biñak*. La relación de la persona con el objeto es tan estrecha que de perderse o dañarse, su propietario se encontrará en un peligro inminente de muerte, por lo que deberá buscar nuevamente la ayuda de un *makgim* para restituirla.

Por su parte, las flechas del curandero, si bien parten también de la misma forma básica, los demás elementos dependerán tanto de los padecimientos que cada curandero está destinado a tratar como de la tradición particular del *makgim* que dirige la ceremonia y el cual le instruye en su factura. Entre los casos que he podido documentar, encontré a un curandero que poseía cinco *mam'kaya* que denominaba con el nombre de las principales autoridades indígenas: gobernador, gobernador segundo, alcalde, alcalde suplente, alguacil y alguacil suplente. En algunos casos, sus propietarios cubren las *mam'kaya* con hilos de múltiples colores, “son como uno, que viste de colores con pañuelo y todo”, mientras que otros argumentan que no pueden estar adornadas ya que es como si vistieran de blanco, de la misma manera que procuran vestir los *o'dam* en los contextos ceremoniales. En cualquier caso, es claro que dichos objetos están dotados de personalidad y más que nada ‘agencia’. No obstante, estas flechas por sí mismas no tienen valor alguno; la agencia necesaria para convertirlas en objetos capaces de establecer o modificar relaciones sociales, requiere ‘del encantamiento’ (Gell 1999). Pero a diferencia de lo que sostiene Gell (1999, 173), donde la agencia se sustenta principalmente en la habilidad técnica del artista, en el caso de las flechas tepehuanas ésta radica en el trabajo ritual a partir de guardar las abstinencias ceremoniales durante cinco semanas, las oraciones de sus propietarios y la intervención de un *makgim* (Figura 2).¹¹

La quinta y última semana de esta etapa, las acciones orientadas a ‘darle vida’ o agencia a la flecha se intensifican. Durante este tiempo sus propietarios deben estar más limpios que nunca. Así, por primera vez después de 27 días de aislamiento es necesario tomar un baño durante el retiro. A partir del día 30,¹² un *makgim* experimentado (hombre o mujer) acompañará al grupo de personas en el retiro, efecto para

10 Esto se hace específicamente durante la primera, tercera y quinta semana del retiro, ya que en la segunda y la cuarta se les deja descansar dentro de su estuche de soyate. Y puesto que las oraciones implican el ayuno prolongado hasta después de las 6 p.m., durante estas dos semanas de ‘descanso’ las personas que participan en el retiro tienen permitido tomar una pequeña porción de alimento (restringido a los alimentos ceremoniales) al mediodía.

11 Si bien es posible elaborar *biñak* con tan sólo una semana guardando las abstinencias correspondientes, éstas se consideran como ‘incompletas’, por lo que en algún momento deberá terminarse el trabajo.

12 O el 20 según la cuenta tepehuana.

el cual se erige una cuarta ramada donde pasará su estancia esos días. Ahí el curandero o la curandera recibirá todas las mañanas a los participantes que le piden mediante un discurso formal su intermediación con las deidades para que los ayude a conseguir el fin perseguido con sus ayunos. Además, el *makgim* escuchará los sueños y en su caso proporcionará su interpretación. Esto es particularmente relevante para los novicios, ya que sus sueños como los del curandero proporcionan pistas acerca de las capacidades del futuro del iniciante y del éxito obtenido durante el retiro. Los últimos dos días de la semana el chamán efectúa los procedimientos propios de una curación, y la noche del quinto día y la madrugada del sexto concluye con acciones rituales que, por cuestiones de espacio, me abstengo de describir aquí. Baste con mencionar que el clímax del ceremonial es el inicio del regreso a la vida social humana, y ocurre cuando el *makgim* da a probar los participantes un poco de sal, de tamal y de chicalote (una ardilla), así como unas gotas de un poco de maguey fermentado en agua.¹³ Después de esto –cuando comienza la última etapa– se puede tomar alimentos libremente, con excepción de las bebidas alcohólicas, abstención que deberá mantenerse por diez días más al igual que la de baño, enojo y relaciones sexuales. Durante este tiempo, conocido como *odhargan*, ya es permitido además salir libremente de la ramada y relacionarse con otras personas, pero es necesario continuar pernoctando ahí. Idealmente, este periodo debe ser de una duración equivalente al del retiro. No obstante, es muy común que sea más breve, de entre 10 y 15 días. Cabe señalar también que, si bien es cierto que durante este periodo las restricciones son menores, la gente asegura que éste es el momento más peligroso y en el que se puede ‘fallar’ con más facilidad, precisamente porque se tiene contacto con el mundo exterior y expuesto a la tentación de romper con las abstinencias cuando aún se encuentra en un estado delicado. Cometer una falta en este momento basta para invalidar todo el proceso; las consecuencias van desde no conseguir el objetivo deseado hasta enfermar mortalmente, según sea la infracción.

13 Para una descripción amplia, véase el capítulo 1 en Reyes Valdez (2015).



Figura 2. Mam'kaya. Conjunto de flechas ceremoniales de un curandero en las primeras etapas de iniciación. En la imagen se aprecian dos *noonob* (manos) de cuyo extremo penden plumas; y cuatro flechas destinadas a combatir las enfermedades (dibujo: Rosalía Rojas Cruz).

La mirada de los dioses cristianos y la domesticación de lo ajeno

O'dam

Dios gĩ' kam jix o' jix dhukam Jich Chat
 gĩ' kam jix o' jix dhukam Jich Ñan
 Na xib kat ba' pui' tii jix chamam *puertas*
 bhan
 pui' ñio señor Santo San Pedro
 que es portero del cielo
que es portero de la Gloria
 Dho ma'n *parte* pui' mo bach ti
 dho kup'pio'kix gux chamam *puertas* bhan
 Jix chamam *llave* ki'n jum *abriru*, jum
 kukpio [...]

(Reyes Valdez 2015, 286)

Español

Dios Nuestro Padre bendito todo poderoso
 Nuestra Gran Madre bendita toda poderosa
 Que en este momento, en las 5 puertas, así
 dijo
 así habló el Señor Santo San Pedro
 que es portero del cielo
 que es portero de la Gloria
 una parte ya nos vio así
 pues están en las cinco puertas abiertas,
 se abrió con cinco llaves, se abrió [inaudible]

Hacia el final de la plegaria anterior el curandero recita “[...] una parte ya nos vio así”. Ello se explica porque los ancestros deificados habitan la región oriental y superior en el cosmograma tepehuano desde la que ‘ven’ a los seres humanos. Por el contrario, la visión de los seres humanos sobre los primeros ocurre en los sueños, ya sea por la acción deliberada de ellos o por la intermediación de los especialistas ceremoniales cuyo principal atributo es el de fungir como interlocutores. No obstante, existen una multitud de manifestaciones materiales de las deidades, tales como accidentes geográficos o ‘lugares sagrados’, algunas rocas o las flechas de los curanderos que describí en la sección anterior. En este conjunto, las imágenes de los templos de tradición católica tienen un lugar especial. Se trata de un conjunto de deidades plenamente reconocidas como extranjeras cuya morada en las iglesias responde según la versión o'dam a un proceso de ‘domesticación’ en el sentido más literal, sin el cual estas¹⁴ ‘figuras ancestrales’ son potencialmente peligrosas para los seres humanos.

Las imágenes de bulto que encontramos en las iglesias son igualmente delicadas como cualquier otro objeto considerado *xidhuukam* o ‘bendito’. Al igual que las *biñak* o las *mam'kaya*, el poder de su agencia radica en una acumulación de trabajo ritual y a las prácticas ascéticas de ayuno desarrolladas por los especialistas ceremoniales.

La mitología o'dam cuenta que los dioses o satos cristianos hicieron aparición en un pasado remoto en la cima de algún cerro o risco cercano a las poblaciones de las cuales son sus patrones. Por ejemplo, en Santa María de Ocotán cuenta la historia que la Virgen María Inmaculada apareció en la cima del Cerro del Alacrán, presentándose

14 No obstante, de tratarse de deidades con atributos extranjeros, se les considera asimismo como ancestros que no sólo preceden a los humanos en el mundo, sino además se les atribuye la generación de la vida en un sentido muy amplio (Reyes Valdez 2015, 11).

a un niño al cual le comunicó ‘todo el costumbre’ (ceremonial) que los o’dam debían seguir (Rosa 2003, 6). Así, los santos cristianos se convirtieron en las deidades tutelares y dieron su nombre a las poblaciones principales (o’dam y de otros indígenas de la región), tales como Santa María, San Pedro, Santo Santiago, San Francisco, San Andrés y San Bernardino, que corresponden con las poblaciones principales de la zona.

En contraste con las ‘deidades nativas’ veneradas en los centros ceremoniales de raigambre aborígen conocidos como patios de *mitote*, las cuales están relacionadas con la agricultura del maíz y la cacería, los tepehuanos identifican plenamente a los patrones del templo como españoles o mestizos, y los asocian asimismo con actividades de origen europeo, tales como la ganadería, la política, la escuela o el narcotráfico (Reyes Valdez 2015, 55). Por otra parte, los relatos mitológicos reiteran también el hecho de que la gente intentó en su momento llevar las imágenes desde el lugar de su aparición en la cima del cerro, hacia los poblados, lo cual resultó en que las imágenes regresaran cada vez al lugar donde se les encontró. En consecuencia, para lograr contener a las imágenes en los pueblos, fue necesaria la acción de cinco *mamkagim* o curanderos realizando ayunos por varios años, así como la entrega de ofrendas para convencer a los patrones de quedarse con ellos en las iglesias, su nuevo hogar, donde permanecen hasta hoy. Si bien algunos elementos de estas narraciones son comunes en todo México (y quizá en toda la América ibérica), cabe destacar en este caso el énfasis en el tipo de relación que se establece a partir de las narraciones entre los o’dam y los dioses cristianos, la cual se funda en el trabajo ritual y de autosacrificio de los curanderos que consiguen ‘domesticar’ a los dioses europeos confinándolos al espacio del templo. Los autosacrificios de los *mamkagim* reproducen los que ellos mismos realizan en la ramada durante su iniciación, pero que a su vez emulan a los que en un pasado mítico realizaron sus ancestros para deificarse. En este caso, una vez más, el énfasis de las abstinencias se encuentra en los ayunos prolongados en los que sólo es posible ingerir una limitada cantidad de alimentos.

Pero los eventos reportados en las narraciones no se limitan a tiempos ‘prístinos y mitológicos’. Este tipo de acciones han sido desarrolladas por los curanderos o’dam ante la reciente introducción de nuevos cultos en la región. En el año 2000, la comunidad de Santa María de Ocotán inauguró el milenio con celebrando por primera vez a la Virgen de la Candelaria (2 de febrero) y a San Antonio de Padua (13 de junio). Más tarde, en 2003, iniciaron asimismo los festejos de San Juan Diego (9 de diciembre), quien había sido canonizado apenas el año anterior. En cada uno de estos casos, cinco prestigiados curanderos de la región guardaron las abstinencias correspondientes, además de hacer las ofrendas y los sacrificios necesarios durante cinco años antes de dar inicio a las celebraciones. Es así que a partir de la ‘acción chamánica’ de los curanderos se dota “agentividad” (Gell 1999, 7) a las imágenes, que de otra manera éstas no pasarían de ser meras esculturas.¹⁵

15 Se trata no sólo de tener consciencia y capacidad de acción, sino también de mediar relaciones sociales (Gell 1999, 7), que en este caso son al menos entre los curanderos, la deidad y el resto de los tepehuanos que mantienen una serie de prácticas en torno a la imagen y que podemos definir como ‘culto’.

Pero este arduo trabajo ritual es tan solo el inicio. Una vez que se establece el culto, es decir, una vez que se funda la relación entre los tepehuanos y las deidades, las últimas estarán dispuestas a permanecer cerca de los seres humanos y a concederles favores, pero en cambio demandan por lo menos tener una celebración anual, bajo la condena de la desgracia personal, familiar e incluso comunitaria en caso de fallar. No obstante, cabe señalar que rara vez la desgracia llega de forma inesperada. Los patrones se valen de diversas formas de avisos para los seres humanos, entre ellos, las imágenes oníricas. Éstas pueden ser desde la imagen del templo, ‘la casa de los dioses’, en los sueños, hasta una interacción directa con la forma humana de los dioses, la cual la más de las veces está reservada a los curanderos.

La imagen de los ancestros y las visiones oníricas

Están en la calle, como toda la demás gente. Ellos [los difuntos] normalmente llegan por el 25 de octubre y se van el 2 de noviembre. Este año vinieron muchos difuntos, los vi en mis sueños, andan por aquí, aunque no podamos verlos; si se sienten cuando hace aire, eso quiere decir que los espíritus van pasando (Cesareo Morales, Santa María de Ocotán, Juktir, 01/11/2011).

Si bien todos los humanos han vivido y viven experiencias oníricas, los curanderos son personas privilegiadas en el ámbito de los sueños. A diferencia del resto de las personas, los *mamkagim* desarrollan la capacidad de actuar deliberadamente en los sueños. Los sueños revelan el ‘mundo otro’¹⁶ que durante la vigilia es imperceptible pero que es tan real, ‘si no ese que más’ que el último. A través de los sueños es posible ver el rostro humano de las deidades y los antepasados. Pero los ‘agentes patógenos’ a los que se enfrentan los curanderos son por lo general espíritus de los muertos, por lo que sus imágenes oníricas corresponden principalmente con Chameet, ‘el lugar de los muertos’.

De acuerdo con algunos testimonios, este lugar se describe como

[...] una ciudad, [donde] andan todos los muertos bailando y emborrachándose, y según algunas versiones, teniendo relaciones sexuales en caso de no haberlo hecho en vida o haberlo hecho poco; pero igualmente se castigan ahí los excesos sobre todo de adulterio: si en vida casi no los usaron [los órganos sexuales] ahí se la pasan usándolos, hombres y mujeres. Pero también hay castigos. Se dice que hay fiesta todo el tiempo, mucho dinero, baile y borrachera (Pascual Morales en Reyes Valdez *et al.* 2015, 112).¹⁷

El lugar de los muertos también es el territorio de los mestizos que explotan a los indígenas en sus plantaciones de tabaco, tomate y frijol, en las que los tepehuanos y los huicholes trabajan en la época de secas (véase Neurath 2008). En los pueblos mestizos de esta zona abundan las cantinas y los prostíbulos, donde muchos jornaleros indígenas gastan gran parte del dinero arduamente ganado en las plantaciones. Así, la migración a la costa se construye como una metáfora del viaje al inframundo (Reyes Valdez *et al.* 2015, 112).

16 “La expresión ‘mundo otro’ evita la de ‘más allá’ o de ‘otro mundo’, que evocan solamente el mundo de la muerte, y la de ‘mundo sobrenatural’, pues se supone que el ‘mundo otro’ rige, entre otros, los fenómenos que calificamos de ‘naturales’, que sean cósmicos, climáticos, geológicos o biológicos” (Perrin 1995, 2).

17 En Reyes Valdez *et al.* (2015, 15-31) explico en extenso el trayecto de las almas desde que abandonan el cuerpo hasta que en la ceremonia de ‘corrida del alma’ el *makgim* la rescata de Chameet y la envía al cielo.

A diferencia de las dos secciones anteriores en las que describí la elaboración de objetos y su respectiva dotación agentiva, en el mundo de los sueños las personas tienen acceso a interactuar con el agente otrora contenido en las flechas o en las esculturas de las iglesias, así como a otras más difíciles de materializar como los espíritus de los muertos de las enfermedades. Con mucha frecuencia los curanderos describen como se enfrentan a serpientes, soldados mestizos y charros que capturan las almas de los enfermos y que exigen pago para su liberación. Pero también describen cómo ven a los espíritus de sus pacientes como seres vulnerables, ‘reses’ a las cuales deben liberar de los cercos y las manos de sus captores para conducirlos de vuelta a sus respectivas casas.

Uno les va a preguntar [a los dioses] y sueña el remedio. Si sueño un jabón para lavar la ropa, [ésta] es el cuerpo, es la vida, y el dinero [que es el costo del trabajo] se necesita para comprar el jabón [la cura]. Entonces el patrón dice cuanto se necesita para comprar el jabón [lo que el paciente deberá pagar por el tratamiento terapéutico].

Cuando el enfermo está muy mal, que no come, el curandero debe ayunar como un padrino. Luego, en el sueño busca en el camino un talacho, un hacha, un molcajete, un cuchillo, un martillo o un becerro que anda lejos, escondido. Se hace la lucha preguntando en todos lados dónde está ese animal.

Si un animal está detenido con un lazo, si hay soldados, no son soldados sino víboras, yo les pregunto si no pasó por ahí el animal. En el primer punto me detienen y ahí preguntan: ¿Qué buscas? Yo respondo que un toro. ¿Traes factura?, me dicen.¹⁸ Respondo que sí y me dejan pasar. En la segunda entrada igual. En la tercera también pero luego preguntan: ¿Cuánto trae de pago? Y si no lo traigo no me entregan “el toro”, pero si lo traigo, lo entregan con todo y factura, y vamos de regreso sin problema hasta donde vive el animalito [que es el paciente]. Entonces, pues ya va a comer [...] (Cesáreo Morales, Santa María de Ocotán 14/01/2009, en Reyes Valdez 2009, 55).

El testimonio anterior nos permite entender una cualidad de los *mamkagim* que les distingue de la ‘gente ordinaria’, que es su capacidad no sólo para ‘ver bien’ en el mundo de los sueños, sino para también para comprender dichas imágenes, las cuales en ocasiones pueden tomarse en sentido literal, en sentido inverso o metafórico. Si bien algunos deben tomarse en sentido literal, otros presentan índices muy claros (cinco nubes en el oriente igual a lluvia [Benítez 1980, 206]), analogías bastante sencillas (por ejemplo, mezcal y lluvia). Otros plantean metáforas de diverso grado de complejidad (como el agua sucia y la muerte [Benítez 1980, 206]) y muchos de ellos necesitan de la mirada y la interpretación del especialista.

18 Documento oficial que valida un acto de compra-venta y que comprueba la propiedad de un objeto, en este caso del ganado.

Conclusiones

La capacidad de visión entre los o'dam es un atributo altamente apreciado y que debe desarrollarse a lo largo de la vida. Ésta posibilita el acceso al mundo de los ancestros que es el realmente trascendente para la vida, ya que son justamente ellos los que la otorgan y posibilitan. La capacidad de visión se desarrolla así, emulando a los ancestros mediante arduas y prolongadas prácticas ascéticas de abstinencia, vía por la cual aquellos lograron deificarse y por la cual los humanos fortalecen el *ii'mda'* o fuerza vital. Con dicho fin, los o'dam del sur de Durango realizan retiros en el bosque de aproximadamente 40 días de duración manteniendo el estado que denominan como *xidhuukam* o 'estar bendito'. La condición de *xidhuukam*, o mejor dicho su proceso, establece una relación entre 'lo que existe', entre los o'dam, los dioses, el proceso epistemológico correspondiente (Reyes Valdez 2015, 125-128). Se trata de un contexto de aprendizaje acerca del mundo, especialmente del de las deidades, que son responsables tanto de infligir enfermedades como de proporcionar la salud y la vida.

Este conocimiento se construye activamente por los novicios que ayunan en el bosque, y una de las formas en las que se concreta es la adquisición de imágenes oníricas o, mejor dicho, en el desarrollo de la capacidad para tenerlas y entenderlas. Este proceso involucra además la facultad creativa de los novicios de curandero y la 'gente ordinaria' que en el proceso se convierten ellos mismos en artistas o productores de objetos que corresponden con imágenes de esos seres que buscan como son la factura de flechas.

Tanto los objetos rituales como las flechas, elaboradas por los novicios durante los ayunos, como las esculturas correspondientes a los santos cristianos alojadas en las iglesias objetivan materialmente a los ancestros deificados, constituyendo objetos llenos de 'agencia', "difíciles y cautivadores" (Gell 1998, 24), "componentes de una tecnología" (Gell 1999, 162). Pero a diferencia de lo que resalta Gell (1999, 173) quien atribuye la agencia a las virtudes 'técnicas' del artista, en el caso de los objetos rituales de los que trato aquí, la capacidad 'agentiva' de dichos objetos deviene del esfuerzo que demandan las prácticas de ayuno y abstinencia durante los retiros en el bosque. Así, tanto en el caso de le flechas de vida *biñak*, los objetos ceremoniales de los *mamkagim* o curanderos o las esculturas de los santos en las iglesias, no pasarían de ser unas 'varitas' o unos 'monos' de no ser por el trabajo ritual y la acción 'chamánica'.

Este trabajo ritual implica así mutuamente una epistemología para el conocimiento del mundo, pero también la creación del mismo. No sólo a través de la generación de imágenes oníricas sino también del cuerpo de los seres que lo habitan, tanto por la elaboración de flechas, como por la transformación del cuerpo propio de los novicios que mediante el consumo ritual de maíz blanco desarrolla la capacidad de ver en el mundo de los ancestros.

Referencias bibliográficas

- Benítez, Fernando
1980 *Tepehuanes y nahuas*. Vol. v. Los indios de México. México, D.F.: Era.
- Descola, Philippe
2012 *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires / Madrid: Amorrortu.
- García Salido, Gabriela y Antonio Reyes Valdez
2015 “De maíz y de frijol: el paso de verbo final a verbo inicial en tepehuano del sureste (o'dam).” *Revista Tlalocan* 20: 85-133. <http://dx.doi.org/10.19130/iifl.tlalocan.2015.240>.
- Gell, Alfred
1998 *Art and agency. An anthropological theory*. Oxford: Oxford University Press.
1999 “The technology of enchantment and the enchantment of technology.” En *The art of anthropology*. London School of Economics Monographs on Social Anthropology, editado por Eric Hirsch, 159-186. London: The Athlone Press.
- Kindl, Olivia
2010 “Apuntes sobre las formas ambiguas y su eficacia ritual. Un análisis comparativo desde el punto de vista de los huicholes (wixaritari).” En *Las artes del ritual. Nuevas aportaciones para la antropología del arte desde el occidente de México*, editado por Elizabeth Araiza, 67-98. México, D.F.: El Colegio de Michoacán.
- Neurath, Johannes
2000 “El don de ver. El proceso de iniciación y sus implicaciones para la cosmovisión huichola.” *Desacatos* 5: 57-77. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900505> (25.04.2019).
2008 “Alteridad constituyente y relaciones de tránsito en el ritual huichol: iniciación, anti-iniciación y alianza.” *Revista Cuicuilco* 15 (42): 29-44. <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35112172003> (25.04.2019).
- Reyes Valdez, Antonio
2006a *Los que están benditos. El mitote comunal de los tepehuanes de Santa María de Ocotán*. Etnografía de los pueblos indígenas de México. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
2006b *Tepehuanes del sur*. Pueblos indígenas del México contemporáneo. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).
2009 “Aprendiendo a soñar. El papel de los sueños como motores de reflexividad entre los tepehuanes del sur de Durango, México.” *Indiana* 26: 47-59. <http://dx.doi.org/10.18441/ind.v26i0.47-59>.
2010 “Cazadores de almas. Las flechas tepehuanas y el arte de la personificación.” En *Las artes del ritual. Nuevas aportaciones para la antropología del arte desde el occidente de México*, editado por Elizabeth Araiza, 267-295. México, D.F.: El Colegio de Michoacán.
2013 “Soñar para curar. Las imágenes oníricas en el chamanismo tepehuán.” En *Los sueños y los días. Chamanismo y nahualismo en el México actual*. Pueblos del noroeste. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México en el Nuevo Milenio, editado por Miguel Bartolomé y Alicia Barabas, 245-266. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).
2015 “The perpetual return of the ancestors. An ethnographic account of the southern Tepehuan of Mexico and their deities.” Tesis de doctorado, University of St Andrews, Scotland. <https://research-repository.st-andrews.ac.uk/handle/10023/9478> (25.04.2019).
en prensa “La familia del maíz. Prácticas agrícolas y reproducción social entre los tepehuanes de Durango.” En *Memoria bio-cultural en las regiones indígenas de México*. Vol. 1. Etnografía de

los pueblos indígenas de México en el nuevo milenio. México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Reyes Valdez, Antonio, Andrés Oseguera Montiel, Ricardo Claudio Pacheco Bribiesca y Eduardo R. Saucedo Sánchez de Tagle

- 2015 “De la ambivalencia al tabú. Las transformaciones del concepto de persona en el noroeste de México.” En *Creando mundos, entrelazando realidades. Cosmovisiones y mitologías en el México indígena*, editado por Catherine Good y Marina Alonso Bolaños, 97-174. México, D.F.: CONACULTA / Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH).

Rosa, Aciano de la

- 2003 *Historia de la política y de la justicia del tepehuano del Mezquital, Durango*, Antropología Social, 92. México, D.F.: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Tedlock, Barbara

- 1987 “Dreaming and dream research.” En *Dreaming. Anthropological and psychological interpretations*, editado por Barbara Tedlock, 1-30. Santa Fe: School of American Research Press.

Toren, Christina

- 2009 “Intersubjectivity as epistemology.” *Social Analysis* 53 (2): 130-146. <https://www.academia.edu/913697> (25.04.2019).

Vitebsky, Piers

- 2001 *Shamanism*. Norman: University of Oklahoma Press.